

методы иррациональны и противопоставляются научным как примитивным и грубым (мистическая танатология); научную апологетику – своеобразные учения, объект которых также лежит за пределами наличного бытия, но при этом персонифицирован, т.е. обоснования богословских истин посредством определенной интерпретации данных нормативной науки и использования научных средств (примером работы такого рода является известная у нас книга Г.Морриса «Сотворение мира: научный подход»); паранауку – совокупность концепций, базирующихся на ненормативных интерпретациях рациональных в своей основе исходных положений, где воспроизводятся специфические признаки научного знания при замещении ряда критериев научности противоположными ориентациями; народную науку – комплексы знания, транслирующиеся преимущественно в устной форме и концентрирующиеся вокруг определенных областей деятельности (народная медицина, педагогика, метеорология) и т.д.

В свете сказанного можно представить в когнитивном комплексе в целом и место в этой системе отдельных форм околonaучного знания следующим образом.

Представляется, что на стыке философии и науки вряд ли можно выделить устойчиво воспроизводящиеся формы околonaучного знания, главным образом из-за неоднозначности соотношения науки и философии в целом: одни концепции и направления в философии конституируются как научные, другие – как вне-научные, специфические. По-видимому, в этом взаимодействии становление околonaучного реализуется на уровне локальных концепций в спектре бесконечно разнообразного философского знания. Особенно же быстрый рост околonaучного знания происходит на стыке науки и мифологии, в силу парадоксальной близости, глубинного тождества по некоторым ориентациям этих видов познания.

Д.В.Котелевский **ОТ МНОГООБРАЗИЯ КОНЦЕПЦИЙ ИСТИНЫ К МНОЖЕСТВЕННОСТИ ОНТОЛОГИЙ**

Многообразие концепций истины определяется различием гносеологических моделей. Не существует никакой единой гносеологии, а есть некоторое разнообразие гносеологических моделей. Но что же в таком случае определяет различие гносеологических моделей? На наш взгляд, это различие определяется многообразием типов онтологий, другими словами – многообразием концепций истины и истин вообще основывается на многообразии онтологий.

Здесь в некотором прояснении нуждается само слово «онтология». Онтология как логос о бытии имеет своим предметом бытие. Но такой логос, имеющий своим предметом само бытие, возможен лишь при условии, что само бытие, так или иначе структурируясь, определяет способ своего наблюдения, способ говорения о себе. Другими словами, бытие, организуясь определенным образом, создает определенный язык, имманентный этому бытию и в конечном итоге создает логос о бытии, онтологию, вместе с которой бытие только и является полным, являет себя как бытие.

Само бытие, понимаемое в самом широком смысле, никогда не идентично. Оно неидентично для различных событийных, социальных контекстов. Оно как

социальное бытие также неидентично и в истории, что показано в работах Маркса. Бытие неидентично для разных социальных единиц и структур. Однако, признавая различие бытия, необходимо отказаться от того, чтобы обосновывать преимущество одного бытия над другим, так как это неизбежно ведет к созданию метаязыка, идеологического языка, который будет останавливать различие многообразных способов бытия в пользу какого-то одного из них.

Идентичность бытия фиксируется в связке «есть». Такая связка как бы предполагает, что бытие всегда есть идентичным образом. Именно на основе такой идентичности существует аристотелевское понимание истины как соответствия высказывания и сущего. Лишь предполагая идентичность бытия и вместе с тем идентичность отношения высказывания и сущего, можно понимать истину как соответствие высказывания и сущего. Задача здесь состоит в том, чтобы преодолеть такое понимание истины и понять, что бытие бытует как неидентичное.

В результате такого понимания истины мы приходим к необходимости признания того, что каждое бытие, каждое сущее полагает свой способ отношения высказывания и сущего. Другими словами, в высказывании о сущем связка «есть» всегда наличествует различным образом. Собственно говоря, здесь вообще исчезает возможность говорить об этом отношении, так как это отношение начинается само находиться в работе, само меняет себя. Разное сущее, таким образом, предлагает тот или иной способ высказывания о нем как имманентный своему бытию способ организации части своей «сподручности», или, другими словами, как способ организации имманентной его бытию речевой практики. Вместе с тем или иным способом высказывания о сущем в том или ином бытии или способе бытия фиксируется, таким образом, и способ отношения между высказыванием и «предметом высказывания» как некий зазор между говорением и сущим, между тем, как нечто высказано о сущем, и тем, что в следующий момент определяет возможность оценить правильность высказанного. Такой зазор существует не просто как возможность сказать иначе, но как видимость множественности вариантов «сказать иначе», видимость одновременно, в тот же момент, когда нечто высказывается. Такой зазор, как подобная видимость, является одновременно и видимостью того или иного способа саморефлексии как таковой. В этой точке зазора самонаблюдение или саморефлексия только и может осуществиться как таковая, ибо в других местах саморефлексия может лишь погружаться в глубь себя, не обнаруживая себя как таковое. Такая точка зазора вместе с тем оказывается и точкой порождения концепций истины как таковых, местом, где только и может возникнуть такая вещь, как «концепция истины». В результате «концепция истины» является лишь способом саморефлексии, способом обнаружения рефлексии как таковой. Но такой способ скорее указывает не на саму структуру рефлексии и ее возможности, сколько своим способом существования проявляет и свидетельствует о том мире, том бытии, в зазоре которого эта концепция возникает.

Таким образом, анализ той или иной концепции истины может быть удачным только тогда, когда исследуется структура бытия, из которой создается какой-либо образ истины. Анализ онтологической структуры, структуры бытия, раскрывает способ существования той или иной концепции истины, так как она также бытийствует и является частью какого-либо определенного бытия. Такой анализ

может быть произведен через анализ структуры различных типов пространств дискурсов, производящих разным способом истины и различным способом представляющих в себе истину «как таковую». Подобный анализ возможен в силу того, что структуры бытия и структуры дискурса, имманентного этому бытию, взаимопригодны и представляют собой одну общность – локальность или Территорию (понятие Территория мы здесь заимствуем из лексики Гваттари)¹. Все многообразие социальной практики с ее множественными представлениями об истине может быть, таким образом, рассмотрено через такие локальности-Территории и способы их соединения. В результате анализ локальных пространств бытия одновременно является прояснением той структуры бытия, которая приводит к возникновению на поверхности бытия того или иного способа представления об истине как способа отношения «высказывания» и «действительности», или, если быть более точным, – к прояснению определенного способа существования зазора бытия как места, где это отношение возникает в качестве рефлекслируемого.

¹ См.: Гваттари Ф. Язык, сознание и общество // Логос. — 1991. — Вып. 1. — С. 152—160.

Ал-др Г.Кислов
ДЕТСКАЯ БОЛЕЗНЬ ЦЕЛЬНОГО ЗНАНИЯ

Новейшей философией приложено немало усилий для преодоления психологизма в теории познания. Меж тем то очевидное обстоятельство, что познание имеет свой субъект, а он – что ж поделать – весьма психологичен, делает неустранимой психологическую составляющую в гносеологической проблематике. Правда борьбы с психологизмом в том, что познание есть нечто слишком особое в жизни человека в сравнении с прочими разнообразными его духовными и душевными проявлениями. Познание имеет дело с истиной, хотя бы со стремлением к ней. А истина непроеизводна от ищущего ее. Она ему внеположена, трансцендентна. Истина сверхпсихологична, что и дистанцирует гносеологию от психологии.

Но гносеология не может совершенно устранить тему ищущего истину, движущегося к ней. При всей сверхпсихологичности истина может овладеть, а то и объяснить душу (психологическое). Этих объяснений и жаждет познающий – Эрос, без которого нет познания и изучающей его гносеологии. Однако душа способна и к безбрежной уклончивости от истины. И как бы мстя неверной истине душе, гносеолог оставляет от души одну частичку – само стремление к истине. Гнев его на душу настолько велик, что он противопоставляет эту частичку всей душе и изгоняет всякий намек на психологию в гносеологии. В итоге последняя предстает в виде весьма искусственной конструкции, призванной обеспечить человеку победный марш к истине.

Вариантами этой победно сконструированной гносеологии особенно изобилует XX век – от Э.Гуссерля через венцев к постпозитивистам. Все варианты весьма эвристичны, логически непротиворечивы, концептуально самодостаточны. Гносеология одержала многообразную победу над психологией. Причем на своей – гносеологической – территории: победу внутри конструкций. Чего не

© А.Г.Кислов, 1998